

KATARZYNA SKRZYPIŃSKA

„DOKĄD ZMIERZAM?”
– DUCHOWOŚĆ JAKO WYMIAR OSOBOWOŚCI*

Poszukiwanie i opis wymiarów osobowości stanowi jeden z podstawowych oraz najintensywniejszych eksplorowanych problemów współczesnej psychologii. Przy czym badacze coraz częściej zwracają uwagę na istotność pytania o sens życia, jako dominującego w wielu – zwłaszcza krytycznych – momentach zaburzających prawidłowe funkcjonowanie osobowości. Z poszukiwaniem sensu biegu wydarzeń wiąże się duchowość człowieka – sfera do tej pory najczęściej badana jako element religijności bądź jako transcendentny wymiar ludzkiego doświadczania. Jednak wiele badań sugeruje, że duchowość może stanowić odrębny wymiar osobowości człowieka, odgrywający bardzo ważną rolę w procesie zaspokajania potrzeby poczucia bezpieczeństwa, sensu życia, potrzeb emocjonalnych, poznawczych czy wreszcie związanych z projektowaniem życiowych celów. Pojęcie egzystencjalnej i duchowej inteligencji ma zatem służyć zobrazowaniu zjawisk, które pozwalają na analizowanie i rozwiązywanie problemów sensu i wartości. Jednocześnie narzędziami wykorzystywanymi w tym procesie jest inteligencja racjonalna i emocjonalna.

Słowa kluczowe: osobowość, duchowość, duchowa inteligencja, egzystencjalna inteligencja, sens życia.

Począwszy od Hipokratesa i Galena, poprzez idee Junga, Cattella, Eysencka czy Costy i McCrae, badacze dążą do stworzenia syntetycznego, a zarazem w miarę pełnego opisu wymiarów osobowości. Jednym z najważniejszych kierunków badań współczesnej psychologii jest poszukiwanie metateorii, która po-

DR KATARZYNA SKRZYPIŃSKA, Instytut Psychologii Uniwersytetu Gdańskiego, ul. Pomorska 68, 80-344 Gdańsk; e-mail: kaskrzypinscy@poczta.onet.pl lub: psyks@univ.gda.pl

* Opracowanie niniejszego artykułu zostało sfinansowane z grantu BW nr 7400-5-0074-5. Zawiera ono treści prezentowane na XXXII Konferencji Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, która odbyła się w Krakowie w dniach 22-25 września 2005 r.

woli wyjaśniać zarazem strukturę, jak i funkcjonowanie osobowości. Skomplikowana natura ludzka postawiła zatem przed nauką spore wyzwanie: uchwycić treść i formę zachowania się człowieka w kontekście otaczającego świata. Staje się to tym bardziej trudnym zadaniem, jeśli uzmysłowimy sobie dynamikę działań podejmowanych przez człowieka. Wielkim wyzwaniem jest też próba uchwycenia jej zarówno w parametrach czasowych, jak i przestrzennych. Jak wiadomo, niedoskonałość istniejących – szczególnie kwestionariuszowych – metod badawczych niesie ze sobą niebezpieczeństwo uproszczeń i artefaktów. Nie jest jednak tak, abyśmy byli zmuszeni stosować do opisu funkcjonowania człowieka zasadę nieoznaczości Heisenberga¹, tak nieodzowną w fizyce kwantowej (por. Zohar, Marshall, 2001, s. 207-208). Wiele komplikacji poszczególnych właściwości, przejawianych stosunkowo często i w miarę stale, stanowi pewną całość i daje wyraz charakterystyce zachowania. Jedną z takich tendencji możemy dostrzec w poszukiwaniu przez człowieka sensu życia. Schnell i Becker (2006) zwracają uwagę na to, że ludzie mają wręcz predyspozycje osobowościowe stanowiące źródło poczucia sensu własnej egzystencji. Ich badania dowodzą związków poszczególnych cech osobowości (np. ekstrawersji) z wymiarem Osobistej Transcendencji (w tym i duchowości), która według Frankla (1972) jest niezbędnym warunkiem powstania sensu życia.

Podstawowym celem niniejszej pracy jest próba odpowiedzi na pytanie, czy duchowość może stanowić jeden z wymiarów osobowości. Aby tego dokonać, należałoby przeanalizować podejścia i badania autorów zajmujących się tą problematyką. Nie jest to sprawa łatwa ze względu na wieloznacznosć stosowanych pojęć w obszarze poruszanej problematyki oraz grąski grunt empiryczny. Dlatego najpierw należałoby zacząć od najważniejszej kwestii, a mianowicie: czym jest duchowość. Do tego może posłużyć odpowiedź na pytanie, w jakiej sferze dokonuje się poszukiwanie sensu życia. Następnie można by zastanowić się nad tym, jakimi narzędziami posługuje się ludzka psychika, by ten sens odnaleźć. Na końcu należałoby dokonać próby ustalenia wzajemnej relacji pomiędzy duchowością a jej narzędziami ułatwiającymi odnalezienie sensu, by wreszcie zastanowić się, czy duchowość istotnie może być nie branym dotąd pod uwagę, a wielce istotnym wymiarem osobowości. W artykule oparto się na metodzie wnioskowania indukcyjnego, polegającej na formułowaniu wniosków ogólnych na podstawie dostęp-

¹ Upraszczając: zasada nieoznaczości Heisenberga mówi o tym, że nie jest możliwe bardzo dokładne określenie położenia elektronu w danej chwili. Użyte więc tu porównanie ma na celu obrazowanie istnienia możliwości opisu i wyjaśniania funkcjonowania osobowości, oczywiście w pewnych granicach.

nych przesłanek. Oznacza to, że najpierw zostaną przedstawione pojęcia i fakty empiryczne udokumentowane przez poszczególnych autorów, a następnie wnioskiem ogólnym będzie zaproponowany przez autorkę model teoretyczny, zakorzeniony w dotychczasowej dostępnej wiedzy psychologicznej.

Przebieg i różnorodność otaczających nas wydarzeń wymaga w naszym umyśle pewnej logiki uporządkowania (por. Salander, 2006). Ekonomia organizmu pokazuje, że łatwiej żyć w świecie uporządkowanym, stabilnym i w miarę przewidywalnym – przynajmniej w interpretacji dokonanej przez nasz system poznawczy (Lerner, 1977; Reykowski, 1990, s. 13; Skrzypiąńska, 2002a, s. 64-65). Na bazie potrzeby poczucia bezpieczeństwa oraz potrzeby poznawczej, dzięki choćby minimalnie ustabilizowanej wizji świata, krystalizuje się potrzeba sensu życia (por. Skrzypiąńska, 2002b). I choć niektórzy, tak jak na przykład Salander (2006), uważają, że pojęcie duchowości jest wielokrotnie nadużywane (w porównaniu z latami poprzednimi, w ostatniej dekadzie ukazało się 600% więcej publikacji na jego temat), to jednak wielu autorów słusznie wskazuje na proces tworzenia się pytania o sens istnienia właśnie w sferze duchowej. Wydaje się też, że powinno istnieć jakieś zjawisko czy wręcz narzędzie, które pomoże przy zaangażowaniu osobowości w poszukiwaniu sensu życia. Najprawdopodobniej takim narzędziem jest nasza inteligencja, a w szczególności jej specyficzne dwa rodzaje: inteligencja egzystencjalna i duchowa.

I. INTELIGENCJA EGZYSTENCJALNA I DUCHOWA

Warto zatem najpierw zadać pytanie: czy wyróżnienie inteligencji racjonalnej (według Bineta) oraz emocjonalnej (według Golemana) jest wystarczającym warunkiem sprecyzowania własnego sensu życia? Wydaje się, że oba rodzaje inteligencji są niezbędne z punktu widzenia procesu adaptacji oraz przetrwania. Pozwalają na rozwiązywanie problemów typu zadaniowego oraz interpersonalnego. Aby jednak scalić te działania, potrzebne jest współdziałanie sfer: wartościującej oraz integrującej stawiane sobie cele, pozwalające stworzyć metacel. I właśnie temu służy duchowa inteligencja, rozumiana jako zdolność do rozwiązywania problemów sensu i wartości (por. Zohar, Marshall, 2001).

O sensie życia pisało wielu współczesnych autorów, utożsamiając jego istotę z miłością i religią (Freud, 1967), z siłą woli (Horney, 1978), rozumiejąc go jako tendencję do rozwoju całej ludzkości (Adler, 1986), jako rozwój osobowości, sił twórczych JA, czerpanie z wewnętrznych zasobów czy wreszcie jako proces sa-

moaktualizacji (Maslow, 1962). Wydaje się jednak, że najwięcej uwagi zjawisku sensu życia poświęcił Frankl (1972, 1984). Podkreślał on wagę ludzkiego potencjału w postaci świadomości pomocnej w konstruowaniu wiedzy na temat własnej osoby czy dyspozycji, które są dane człowiekowi i powinny być przez niego odpowiedzialnie wykorzystywane w poszukiwaniu sensu życia. To co Frankl nazywa „ludzkim potencjałem w postaci świadomości” jest współcześnie przez wielu autorów utożsamiane z egzystencjalną inteligencją. Wiąże się ona nieroziłącznie z „wolą sensu”, która przyczynia się do napędzania siły ludzkiego życia, a zatem stanowi ogólną, dynamiczną tendencję człowieka, zmierzającego do podejmowania konkretnych działań po to, by nastąpiło zaspokojenie poszczególnych jego potrzeb. Kołem napędowym jest w tym wypadku napięcie motywacyjne służące działaniu: „Byt ludzki urzeczywistnia się w napięciu między tym, co jest, a co być powinno i napięcie to jest potrzebne” (Frankl, 1984, s. 44). Potrzebne, ponieważ stanowi część intensywnego procesu kreowania samego siebie: „Człowiek nie istnieje po to, by być, ale po to, by się stawać” (tamże). Sensu nie można zatem odnaleźć, jak stwierdził Frankl, poprzez pojedynczy akt działania, lecz poprzez ewolucję poznawczych i emocjonalnych procesów zmierzających ku ciągłeemu formułowaniu sądów na temat rzeczywistości. Teorię Frankla można by więc scharakteryzować w aspekcie dynamicznej motywacji oraz intencjonalnego działania, co oznacza silne zaangażowanie całej osobowości w akt posługiwania się egzystencjalną inteligencją.

Na temat różnych rodzajów inteligencji pisał już między innymi Gardner (1993, 1999, 2000; Gardner, Kornhaber, Wake, 2001), który we wcześniejszych swoich pracach wyróżnił siedem jej typów: lingwistyczną, logiczno-matematyczną, muzyczną, cielesno-kinestetyczną, przestrzenną, interpersonalną oraz intrapersonalną. Ostatnio uwypuklił również ważną rolę inteligencji egzystencjalnej jako tej, która ma szerszy zakres znaczeniowy od pojęcia inteligencji duchowej. Odowiada bowiem za poszukiwanie i zgłębianie natury egzystencji, znaczenia życia oraz śmierci, przeznaczenia świata fizykalnego i psychicznego, specyficznych doświadczeń, takich jak miłość, zatraceniu się w pracy czy akcji twórczym.

Halama i Striżenec (2004) doszli do wniosku, że ludzie różnią się pomiędzy sobą pod względem zdolności do poszukiwania sensu we własnym życiu. W celu wyjaśnienia tego procesu autorzy posługują się pojęciem inteligencji egzystencjalnej, rozumianej jako umiejętność rozwijania takiego systemu wierzeń i wartości, który pozwoli jednostce realnie rozpoznać egzystencjalny sens własnego całego życia, tak jak i poszczególnych życiowych sytuacji. Dzięki temu możliwe

jest łagodzenie zaburzającego wpływu lęku egzystencjalnego. Sam Halama (2003) uważa, że niezbędne stają się w tym przypadku konkretne zdolności człowieka, takie jak:

1) **Umiejętność dostrzegania adekwatnych do danej sytuacji możliwości wartości.** Dotyczy to zarówno zwykłych, codziennych zdarzeń, jak i tych przełomowych, typu cierpieć, strata czy choroba itp. Wówczas odnalezienie sensu umożliwia formułowanie celów, ich realizację, a w konsekwencji przywracanie bądź utrzymanie doświadczania sensu życia. Warunkiem powodzenia tego procesu jest branie pod uwagę wartości adekwatnych i przystających do aktualnej rzeczywistości.

2) **Umiejętność budowania właściwej hierarchii wartości i celów, co bezpośrednio wiąże się z organizacją systemu wierzeń.** Niebezpieczeństwem, które wskazuje na negatywne konsekwencje braku tej umiejętności, jest posiadanie jednej, absolutnej wartości (według Popielskiego, 1987, to tzw. absolutyzacja wartości), której sztywno podporządkowuje się pozostałą resztę elementów hierarchii. Brak elastyczności i odpowiedniego uporządkowania hierarchii według tej właściwej, pożądanej przez sytuację wartości grozi porażką w dążeniu do celu, a tym samym – w budowaniu poczucia sensu życia.

3) **Umiejętność kierowania procesem osiągania celów we właściwy sposób, co ma powiązania z treściową oceną, szacowaniem celów i wartości.** Zdarza się, że podjęty cel należy porzucić, gdyż długotrwałe zaangażowanie się w realizację postanowień, które nie przynoszą satysfakcji lub nie są nagradzające, prowadzi do frustracji, a tym samym do utraty sensu życia. Właśnie egzystencjalna inteligencja stwarza warunki do właściwego rozpoznania, czy należy własne wysiłki intensyfikować, czy też porzucić niefortunny cel.

4) **Umiejętność wpływania na innych w obszarze sensu życia.** Osoba przejawiająca wysoki poziom inteligencji egzystencjalnej potrafi pomagać innym ludziom w odnajdywaniu sensu życia, właściwych wartości bądź inspirować ich pozytywną, afirmującą życie interpretacją sytuacji.

Wszystkie te umiejętności mogą się wykształcić tylko wtedy, gdy jednostka ma pewien niezbędny stopień samoświadomości, wiedzy oraz elastyczności w działaniu.

Samoświadomość pozwala na uwrażliwienie się na dostrzeganie adekwatnych dla osoby i sytuacji wartości oraz celów, a także środków pomocnych w ich realizacji. Ułatwia też powstanie pewnego niezbędnego dystansu, co umożliwia

dokonywanie właściwych ocen na każdym etapie zaangażowania w osiąganie celu czy wartości.

Wiedza stanowi niezbędne treściowe zaplecze, a zarazem materiał służący konstruowaniu wizji przyszłego działania. Należą do niej elementy deklaratywne (system wierzeń, treść wartości i celów, własne rozumienie sensu życia itp.) i proceduralne (w jaki sposób formułować wartości i cele, jak doprowadzić do ich realizacji, jak synchronizować elementy hierarchii wartości, by sprawnie wdrażać je w życie itp.).

Z kolei elastyczność w działaniu uniemożliwia stagnację oraz frustrację spowodowaną uporczywą chęcią realizacji niewłaściwych celów bądź preferowaniem niewłaściwych wartości. Ma ona częściowo związek z wyżej wymienionymi elementami oraz z intuicją, która ułatwia ponadracjonalne rozpoznawanie sytuacji.

Dla niektórych autorów pojęcie egzystencjalnej inteligencji nie okazało się na tyle precyzyjne, by mogło służyć uszczegółowieniu problemu sensu życia bądź operacyjizacji niezbędnej w procesie empirycznej weryfikacji. Choć nie zbadano jeszcze realnej, treściowej relacji pomiędzy pojęciem egzystencjalnej i duchowej inteligencji, pojawiło się sporo danych opisujących inteligencję duchową.

Emmons (1999) podkreśla, że duchowa inteligencja pozwala uwrażliwić człowieka na transcendentną rzeczywistość. Daje możliwość nie tylko poszukiwania sensu, ale i jedności, by zrealizować swój najwyższy potencjał. Biorąc w tym udział podstawowe komponenty duchowej inteligencji, takie jak: 1) zdolność do górowania ponad fizycznością i materialnością, 2) możliwość doświadczania wyższych stanów świadomości, 3) umiejętność uświadamiania codziennych doświadczeń, 4) umiejętność wykorzystania duchowości do rozwiązywania problemów, 5) zdolność do bycia prawym (cnotliwym).

Komponenty te zdają się być rodzajem wyznaczników egzystencji, drogowskazów, „jak uczynić moje życie uduchowionym”. W ten sposób pokazują swoje praktyczne, codzienne zastosowanie, co może mieć silny wpływ na kształtowanie osobowości. Trudno zatem rozpatrywać duchową inteligencję w oderwaniu od osobowości.

Projektując serię badań, Emmons (1999) założył istnienie duchowych dążeń (*spiritual striving*) jako nieodłącznych elementów procesu poszukiwania sensu życia, prawdopodobnie wiążących się z dobrostanem psychicznym (*well-being*). Jako przejawy (wskaźniki) owych dążeń wymienił:

1) doskonalenie wiedzy na temat sił wyższych (np. „zagłębianie wiedzy pochodzącej z Biblii”, „poszukiwanie woli Boga w życiu osobistym”),

- 2) rozwijanie lub utrzymywanie kontaktu z siłą wyższą (np. „pogłębianie relacji z Bogiem”, „rozwijanie wiary w Boga”),
- 3) codzienne próby wdrażania w życie własnych duchowych wierzeń (np. „współczuć innym”, „nie osądzać innych” itp.).

Z badań autora wynika, że tak sprecyzowane dążenia zdecydomanie korelują z dobrostanem psychicznym. Przy czym u kobiet widać silniejsze powiązania duchowych celów z *well-being* niż u mężczyzn (np. mierzone Skalą Satysfakcji z Życia autorstwa Dienera korelacje wynoszą odpowiednio u kobiet 0,58, u mężczyzn zaś 0,36, przy $p<0,01$). Ponadto duchowe dążenia zostały ocenione przez badanych jako ważniejsze i wymagające znacznie większego wysiłku, a także powodowane przez bardziej wewnętrzne motywy niż dążenia nieduchowe. Wynika stąd, że badania Emmonsa zwracają uwagę na znaczenie duchowości w życiu człowieka nie w wymiarze teoretycznym, ale dążeniowo-działaniowym. Tym samym kluczowy wydaje się aspekt dynamiki procesu pogłębiania duchowości, co przynosi uczucie dobrostanu i spełnienia tak istotnego dla rozwoju i sprawnego funkcjonowania osobowości. W ten sposób ponownie pojawiają się sugestie co do związku duchowej inteligencji z osobowością.

Według Gardnera (2000) duchowa inteligencja manifestuje się w trzech przejawach. Pierwszy wiąże się z egzystencjalnymi kwestiami zawierającymi podstawowe pytania dotyczące znaczenia życia (np. „Kim jesteśmy?”, „Dokąd zmierzamy?”). Drugi dotyczy osiągania określonych stanów duchowych, począwszy od medytacji poprzez trans aż do poczucia bycia w jedności z duchowym doświadczeniem po to, by dotrzeć do „metaprawdy” (osiągnąć duchową wiedzę niezbędną w duchowym spełnieniu). Trzeci przejaw duchowej inteligencji łączy się z oddziaływaniem na innych ludzi w sferze duchowości. Pewne osoby mają umiejętności służące wtajemniczaniu innych w zjawiska transcendentne oraz budowaniu relacji z ludźmi na tej podstawie. Również i te wnioski skłaniają do poszukiwania powiązań pomiędzy duchową inteligencją a osobowością.

I wreszcie należałoby nakreślić stanowisko Zohar i Marshalla (2001), którzy charakteryzują silnie rozwiniętą duchową inteligencję poprzez: elastyczność w adaptowaniu się, wysoki stopień samoświadomości, umiejętność przeżywania cierpienia i bólu, wrażliwość na inspirujące wartości i wizje, sprzeciw wobec niepotrzebnego zadawania cierpień, myślenie holistyczne, umiejętność poszukiwania ostatecznych odpowiedzi na zawiłe pytania oraz niezależność od otoczenia i od istniejących konwenansów. Poza przedstawieniem powyższych przejawów duchowej inteligencji, autorzy dążą wręcz do wskazania neurologicznych dowodów

dów jej istnienia. W tym wypadku, nawiązując do prac Singera i Graya (1995), posługując się pojęciem myślenia jednoczącego, które pozwala na synchronizację częstotliwości fal mózgu na poziomie 40 Hz. Osoby doświadczające głębszej medytacji, kiedy to fale ich mózgów osiągają właśnie tę częstotliwość, opisują doświadczanie zlewania się w całość treści świadomości. Zohar i Marshall twierdzą, że jest to przejaw współpracy inteligencji racjonalnej z emocjonalną. Właśnie za ten proces – według autorów – odpowiedzialna jest duchowa inteligencja.

Podobne przykłady nieuchronnie prowadzą do kilku wniosków. Po pierwsze, duchowa inteligencja jest istotnym zjawiskiem, częściowo jeszcze zbyt skąpo udokumentowanym wynikami różnych badań. Po drugie, jej rola nie sprowadza się do marginalnego istnienia. Wydaje się wręcz, że duchowa inteligencja może oddziaływać na osobowość oraz – w dalszej kolejności – na relacje z innymi ludźmi. Po trzecie, jako ciekawy jawi się problem ilości i jakości wzajemnych relacji: duchowa (ewentualnie egzystencjalna) inteligencja a osobowość.

Spośród zaprezentowanych tutaj definicji egzystencjalnej inteligencji chyba najpełniejszą i silnie powiązaną ze zjawiskiem sensu życia sformułowali cytowani wcześniej Halama i Strženec (2004). Tym samym jest ona najbliższa podejściu prezentowanemu w niniejszym artykule, zwłaszcza że sensu życia nie można rozpatrywać w oderwaniu od osobowości. Chodzi więc o poszukiwanie miejsca egzystencjalnej inteligencji i jej znaczenia w obrębie osobowości, co może umożliwić analizę procesu odkrywania sensu życia przez człowieka.

Z kolei wydaje się, że najbardziej praktyczny aspekt duchowej inteligencji został przedstawiony przez Emmonsa oraz Zohar i Marshalla. Wskazali oni bowiem na silne podstawy motywacyjne i działania w komponentach duchowości, które tylko tak ujmowane mogą mieć decydujący wpływ na rozwój i funkcjonowanie osobowości.

II. DUCHOWOŚĆ A OSOBOWOŚĆ

Skoro duchowa inteligencja wydaje się szczególnie istotna, warto zapytać o to, jakiego rodzaju fenomenem jest względem osobowości? Ponieważ tak jak i racjonalna oraz emocjonalna inteligencja same w sobie stanowią rodzaj zdolności, można uznać, że duchowa inteligencja ściśle łączy się ze sprawnością funkcjonowania człowieka. Ponadto ważne jest umiejscowienie jej w nieco szerszym kontekście, a mianowicie w obrębie pojęcia „duchowość”. Można wówczas ująć nie tylko motywacyjno-dążeniowy, czyli dynamiczny aspekt duchowej inteligen-

cji, ale również elementy poznawcze i emocjonalne, nierozięcznie z nią związane. Z nich bowiem wynika cały obraz duchowości, a dopiero w dalszej kolejności – tendencja do działania. Tak pojmowana duchowość będzie obejmowała inteligencję zarówno egzystencjalną, jak i duchową. Niestety, należy mieć świadomość, iż brakuje jednoznacznych ustaleń co do rozumienia pojęcia duchowości, egzystencjalnej i duchowej inteligencji. Rodzi to wiele problemów metodologicznych, co pociąga ze sobą trudności w obszarze empirycznej weryfikacji hipotez. Dlatego też dalszy wywód jest jedynie próbą doprecyzowania wspomnianych pojęć, zjawisk im towarzyszących oraz propozycją teoretycznego modelu relacji pomiędzy nimi. Dla przybliżenia poruszanej problematyki zastosowano szereg ilustracji i przykładów w postaci przytaczanych badań empirycznych innych autorów.

W latach siedemdziesiątych Frankl (1975, 1978) użył pojęcia „noetyczny” (gr. *noētikós* – zdolność do myślenia), by sprecyzować funkcje sfery duchowości człowieka, dzięki której dochodzi do realizacji siebie w istnieniu. Autor definiuje człowieka jako nieredukowalną jedność poprzez określenie jego funkcjonowania w trzech wymiarach: somatycznym, psychospołecznym oraz noetycznym (duchowym).

Noetyczny wymiar osobowości wiąże się z wyjaśnianiem stosunku człowieka do takich wartości, jak godność, wolność, sens i odpowiedzialność (Popielski, 1994). Okazuje się, że za wyodrębnieniem noetycznego wymiaru osobowości przemawiają – według Popielskiego (tamże) – zarówno teoretyczne, jak i kliniczne argumenty. Do pierwszych autor zalicza analizę procesów motywacyjnych odnoszących się do wartości i sensu, do drugich – objawy noetycznej alienacji, czyli poczucie rezygnacji, lęku oraz braku nadziei, prowadzące do stresu i nerwicowych objawów.

Badania empiryczne, w których porównywano dwie grupy osób, podzielonych na podstawie „kryterium noetyczności” (czyli osób o wysokim i niskim wskaźniku noetyczności), potwierdziły zasadność wyodrębnienia noetycznego wymiaru osobowości. W tym celu posłużono się Krótkim Wywiadem Standardowym S (Sens w Moim Życiu), Testem Noo-dynamiki, Skalą Preferencji Wartości, Kwestionariuszem Osobowości Cattella, Testem Przymiotników oraz Skalą Objawów Noo-Psycho-Somatycznych (Popielski, 1994). Okazało się, że osoby o rozwiniętej motywacji noetycznej głębiej i częściej doświadczają poczucia sensu życia. Genezę pełnego posiadania poczucia tegoż sensu badani łączyli z pozytywnymi doświadczeniami wieku dziecięcego i dorastania w sprzyjającym środowisku rodzinnym. Z kolei osoby o niższej aktywności noetycznej unikają na-

wiązywania do przeszłych doświadczeń. Ponadto wyniki badań struktury osobowości respondentów pokazały, że osoby o obniżonej aktywności noetycznej charakteryzują się na przykład mniejszą cyklotymiczną (w znaczeniu nieklinicznym, według Cattella to: rezerwa, ostrożność, izolacja), obniżoną dojrzałością emocjonalną, zmniejszoną odpornością na stres, małą pewnością siebie oraz niską akceptacją siebie i własnego życia. Do tego dochodzi również niska potrzeba osiągnięć, dominacji i afiliacji oraz zmniejszona wytrwałość przy zwiększym napięciu emocjonalnym. Cytowane badania głęboko uświadamiają, jak istotną rolę w kształtowaniu poczucia sensu życia pełni rozwinięta w wymiarze noetycznym osobowość człowieka.

Kryzys wartości duchowych, w tym brak sensu życia, prowadzi – według Frankla – do frustracji egzystencjalnej, co w konsekwencji grozi nerwicą noogenną, objawiającą się poczuciem pustki, wyobcowania. Wydaje się więc, że duchowość musi stanowić szczególnie istotną sferę dla rozwoju i funkcjonowania osobowości.

Jak zaznacza Wulff (1997), geneza słowa „duchowość” opiera się na łacińskim *spiritus*, czyli oddech (od *spirare* – dmuchać lub oddychać). Początkowo w pierwszych przekładach Nowego Testamentu *spiritualis* oznaczało określenie osoby kierowanej lub będącej pod wpływem Ducha Świętego. Dopiero w XII wieku duchowość zyskała konotację odrębnej funkcji psychicznej, będącej przeciwstawieniem cielesności i materialności. Z czasem nowe znaczenie wiązano m.in. z osobami kościelnymi. Wieki XVIII i XIX przyniosły zapomnienie owego znaczenia; na początku XX wieku odrodziło się ono jako religijne lub konfesjonalne, określające coraz to bardziej różnorodne zjawiska (np. nawet dziedzinę studiów teologicznych).

Według badaczy cytowanych przez Wulffa, współcześnie duchowość utożsamiana jest z duchowymi potrzebami. W tym sensie przejawia się jako naturalny proces spokrewniony ze wzrostem fizycznym lub rozwojem, mający określony kierunek nadawany przez psychikę (jako np. pragnienia, zdolności itp.).

Sprecyzowanie pojęcia „duchowość” nastręcza sporo trudności. To termin wieloznaczny, obejmujący szereg zjawisk i procesów. Znane są przynajmniej trzy jego znaczenia: 1) w sensie psychologicznym, np. jako wymiar osobowości, jako zbiór potrzeb, dążeń i celów; 2) w sensie społecznym, np. jako relacja między ludźmi, gdy mówimy o bliskości duchowej; 3) w sensie religijnym – jako relacja między Bogiem a człowiekiem.

W niniejszej pracy przyjęto pierwsze ze znaczeń, gdyż dotyczy ono bezpośrednio osobowości. Takie podejście wybrał również cytowany poniżej, kolejny badacz – MacDonald (2000), który prezentuje szczegółową analizę zjawiska duchowości oraz postuluje wyodrębnienie duchowości jako wymiaru osobowości. Aby podjąć poszukiwania związku pomiędzy duchowością a osobowością, przyjął on następujące założenia:

1) Duchowość to wielowymiarowy konstrukt zawierający doświadczeniowe, poznawcze, emocjonalne, fizjologiczne, behawioralne i społeczne komponenty.

2) Duchowość jest wrodzonym i opartym na doświadczeniu zjawiskiem/konstruktom, zawierającym w sobie doświadczenia określone mianem duchowych, religijnych, szczytowych, mistycznych, transpersonalnych i transcendentnych.

3) Duchowość jest dostępna wszystkim ludziom, a jakościowe i ilościowe różnice w ekspresji duchowości mogą być mierzalne i porównywane w kategoriach różnic indywidualnych.

4) Duchowość nie jest synonimem religijności, ale ma elementy wewnętrznej religijności, czyli takiej, która według Allporta (1973) stanowi wartość najwyższą i ostateczną, gdzie chodzenie do kościoła służy czczeniu Boga i wyrażaniu Jemu wdzięczności. Zawiera wierzenia w zjawiska paranormalne oraz doświadczenia i praktykę z nimi związaną.

Autor dokonał szerokiej weryfikacji empirycznej postawionych założeń: przebadał 567 studentów baterią jedenastu testów (m.in. Spirituality Assessment Scale Howdena – 1992; Spiritual Orientation Inventory autorstwa Elkinsa, Hedstroma, Hugesa, Leafa i Sandersa – 1988; Index of Core Spiritual Experiences Kassa, którego autorami są Kass, Friedman, Laserman, Zuttermeister i Benson – 1991) (MacDonald, 2000). Testy te mierzą na przykład duchowe doświadczenia typu wiara w istnienie sił wyższych oraz postrzeganie osobistych związków z siłami wyższymi itp. – MacDonald, 2000). Ponadto – co najważniejsze – wykazał istnienie pięciu czynników/wymiarów duchowości, które opisał jako:

1. Poznawcza Orientacja ku Duchowości (*Cognitive Orientation Towards Spirituality*), która zawiera poznawczo-percepcyjne przejawy duchowości, czyli obejmuje wierzenia, ustosunkowanie się i postrzeganie natury oraz wagi duchowości (bardzo istotnej dla osobistego funkcjonowania). Mamy tu zatem do czynienia z treściowym aspektem duchowości, wyłączając religijność czy religijną ekspresję wierzeń. MacDonald przedstawił też wiele danych przemawiających za związkiem pomiędzy duchowością a osobowością. Na powiązania Poznawczej Orientacji ku Duchowości z czynnikami modelu *Big-Five* wskazują korelacje

z Ugodowością ($r = 0,3$), Sumiennością ($r = 0,26$), Otwartością na doświadczenie ($r = 0,22$) oraz Ekstrawersją ($r = 0,15$) (wszystkie związki na poziomie $p < 0,001$).

2. Doświadczeniowy/Fenomenologiczny wymiar (*Experiential/Phenomenological Dimension*), oparty na ekspresji duchowości, czyli na doświadczeniach duchowych, religijnych, mistycznych, szczytowych, transcendentnych i transpersonalnych. Wydaje się również, iż ten wymiar wiąże się z szeroko pojętymi odmiennymi stanami świadomości i niezwykłymi doświadczeniami. Ponadto jest dość wyjątkowy i trudny do zidentyfikowania. Biorąc pod uwagę model *Big-Five*, wiąże się z Otwartością na doświadczenie ($r = 0,33$) i Ekstrawersją ($r = 0,14$) ($p < 0,001$).

3. Egzystencjalne *Well-Being* (*Existential Well-Being*) – zawiera ekspresję duchowości związaną z sensem pozytywnej egzystencji. Dotyczy duchowości wyrażanej poprzez cel egzystencji oraz postrzeganie siebie jako osoby kompetentnej, umiejącej radzić sobie z problemami i trudnościami życia. Wchodzi w związki z Sumiennością ($r = 0,33$), Ekstrawersją ($r = 0,32$), Ugodowością ($r = 0,13$), a także negatywnie koreluje z Neurotycznością ($r = -0,66$) ($p < 0,001$). Podobnie odwrotnie skorelowany jest z depresją i psychopatią.

4. Paranormalne Wierzenia (*Paranormal Beliefs*). Ten wymiar łączy się z wiarą w paranormalne zjawiska natury psychologicznej (np. w percepcję poza-zmysłową, prekognicję, psychokinezę itp.), a także z magią oraz spirytyzmem (np. wiara w duchy, objawienia). Pozytywnie koreluje z Otwartością na doświadczenie ($r = 0,37$) ($p < 0,001$).

5. Religijność (*Religiousness*) – wiąże się z religijną ekspresją duchowości. Bardziej dotyczy religijności wewnętrznej (czyli duchowej religijności według Emmonsa) niż zewnętrznej, mającej charakter instrumentalny i wykorzystywanej w celach egoistycznych, by zaspokoić potrzebę samotności czy akceptacji. Lepiej charakteryzuje zachodnią religijność, np. chrześcijaństwo. Zawiera w sobie nie tylko wierzenia i postawy religijne, ale również zachowania i praktyki religijne. Jeśli chodzi o model *Big-Five*, to pozytywnie koreluje z Ugodowością ($r = 0,25$), Sumiennością ($r = 0,21$) oraz Ekstrawersją ($r = 0,15$) ($p < 0,001$), negatywnie zaś z Psychotycznością w ujęciu Eysencka. Nie wchodzi w związki z Neurotycznością jako wymiarem proponowanym w modelu PEN.

Na podstawie powyższych wyników MacDonald (2000) wysnuł wniosek o niezależności wymienionych wymiarów względem siebie. Ponadto zwrócił uwagę na koncepcyjne powiązanie tych wymiarów z modelem *Big-Five*. Autor uważa, iż model pięciu zmiennych osobowościowych (tj. Otwartości, Sumienno-

ści, Ekstrawersji, Ugodowości i Neurotyczności) nie jest kompletny, gdyż brakuje w nim wymiaru Duchowości. Ponadto duchowa trascendencja jest najwyraźniej zjawiskiem odrębnym od religijności. Mianowicie reprezentuje szeroką gamę motywacji będących podstawą zachowań zarówno w świeckim, jak i religijnym kontekście. Jak wskazują Saucier i Skrzypiąńska (2006), duchowość może mieć pewne wspólne elementy z religijnością, jednak najprawdopodobniej sama subiektywna duchowość i tradycyjna religijność – w tym najwcześniejszym ujęciu – stanowią odrębne konstrukty, niezależne od siebie (por. wyjaśnienie wzajemnych relacji owych pojęć: Skrzypiąńska, 2002a, 2004). Ponadto nic nie stoi na przeszkodzie, aby w miarę nabycia życiowych doświadczeń i ewoluowania samoświadomości duchowość stawała się z czasem religijnością, bądź na odwrót (Skrzypiąńska, 2005). Tak czy inaczej, MacDonald (2000) uważa, że duchowość może stanowić istotny komponent osobowości. Nadaje bowiem znaczenie wielu zjawiskom, prowadzi do doświadczania radości, poczucia bezpieczeństwa, dzięki czemu życie może być spójne, pomimo oddziaływanego na nie niepożądanych, pozostających w konflikcie, często sprzecznych ze sobą sił.

Z kolei Piedmont (1999), prezentując Skalę Duchowej Transcendencji oraz wyniki uzyskane w badaniach (zarówno od studentów-respondentów, $N = 379$, jak i ich studentów-obserwatorów, $N = 279$), dowodzi, że duchowość najprawdopodobniej stanowi niezależny od pięciu pozostałych, postulowanych w modelu *Big-Five*, wymiar osobowości. Autor wyszedł z założenia, że dymensje zbadane przez Costę i MacCrae nie dają pełnego opisu naszego zachowania, lecz pewne genotypowe tendencje do myślenia, czucia oraz działania w sposób spójny. Duchową transcendencję Piedmont pojmuje dość oryginalnie – jako zdolność jednostki do tego, by zdystansować się do własnego poczucia czasu i spojrzeć na życie z szerszej, bardziej obiektywnej perspektywy. Pozwala to na odnalezienie wewnętrznej motywacji, która prowadzi, ukierunkowuje i wybiera zachowania, co pozwala na rozpoznawanie z szerszej perspektywy pewnej synchronizacji życia i rozwijanie poczucia zaangażowania się w relacji z innymi. Według Piedmonta, duchowa transcendencja jest pojęciem znacznie szerszym od tradycyjnej religijności, obejmuje bowiem bardziej osobiste niż w społecznej formie poszukiwanie łączności ze świętością. Zawiera w sobie siedem istotnych komponentów:

1) poczucie łączności, zjednoczenia (*sense of connectedness*) – dotyczące wiary w bycie częścią większej ludzkiej grupy, której udział w kreowaniu życiowej harmonii jest niezbędny; to poczucie się do odpowiedzialności za innych;

- 2) uniwersalność (*universality*) – wiążąca się z wiarą w jednoczątą naturę życia: jedność i cel życia;
- 3) spełnienie w modlitwie (*prayer fulfillment*) – oznaczające poczucie radości płynącej z osobistego udziału w transcendentnej rzeczywistości;
- 4) tolerancja dla paradoksów (*tolerance of paradoxes*) – jako zdolność do egzystencji z niespójnością i sprzecznością wielu elementów własnego życia;
- 5) nieosądzanie (*nonjudgmentality*) – czyli umiejętność akceptowania życia i innych ludzi żyjących według własnych zasad, unikanie wartościowania w sensie surowego oceniania czy etykietowania, wrażliwość na czyjeś potrzeby i ból;
- 6) egzystencjalność (*existentiality*) – przejawiająca się w dążności do życia, polegająca na doświadczaniu własnego rozwoju i radości;
- 7) wdzięczność (*gratefulness*) – wewnętrzne poczucie towarzyszące doświadczaniu wielu wyjątkowych chwil życiowych.

Pierwsze trzy komponenty zostały poddane przez Piedmonta (1999) empirycznej weryfikacji w postaci 24-poziomowej Skali Duchowej Transcendencji, gdzie każda z nich uzyskała rzetelność odpowiednio: 0,65, 0,85 oraz 0,85 (α Cronbacha). Tylko trzy pozycje wykazały niską (r Pearsona mniej niż 0,20) korelację z Dwubiegową Skalą Przymiotnikową autorstwa McCrae i Costy (podobnie jak NEO PI-R, mierząca Neurotyczność, Ekstrawersję, Otwartość na doświadczenie, Ugodowość oraz Sumienność). Okazało się jednak, że nieco więcej związków wykazuje opisana skala z oryginalnym kwestionariuszem NEO PI-R (w przedziale od -0,10 do 0,33). Najsilniej ze wszystkich zmiennych, według techniki samoopisu, Uniwersalność koreluje z Otwartością na doświadczenie ($r = 0,33$; $p < 0,001$), Ekstrawersją ($r = 0,23$; $p < 0,001$) oraz nieznacznie z Ugodowością ($r = 0,17$; $p < 0,001$). Z kolei Spełnienie w modlitwie – z Ekstrawersją ($r = 0,27$; $p < 0,001$), minimalnie zaś z Sumiennością ($r = 0,15$; $p < 0,001$). Natomiast Poczucie Zjednoczenia łączy się z Ekstrawersją ($r = 0,24$; $p < 0,001$), Otwartością ($r = 0,22$; $p < 0,001$) oraz Ugodowością ($r = 0,17$; $p < 0,001$). Jednakże autor zaznacza, że powstałe wyniki mogą być obarczone pewnego rodzaju błędem metodologicznym, gdyż szacowanie dokonane przez obserwatorów (znajomi, przyjaciele respondentów) znacznie różni się od wyżej wymienionych. Brakuje w nim wielu korelacji, a jeśli się pojawiają, są słabe i osiągają znacznie niższy poziom istotności ($p < 0,01$ lub wręcz $p < 0,05$). Zastanawia zatem fakt, czy rzeczywiście mamy do czynienia z błędem metodologicznym, czy też na tyle specyficznym zjawiskiem, jakim jest duchowość, że trudno dokonywać oszacowań w tej sferze, będąc jedynie obserwatorem. Jednak najważniejszym zestawem wyników uzy-

skanym przez Piedmonta (1999) są wykazane związki pomiędzy czynnikami Skali Transcendencji a szeregiem zmiennych o charakterze duchowym i religijnym. Chodzi tu na przykład o „Częstość czytania Biblii”, „Częstość czytania literatury religijnej”, „Częstość modlenia się”, „Jedność z Bogiem” czy „Częstość uczestnictwa w obrzędach religijnych”. Tutaj wartości korelacji, będące na poziomie średnim ($0,15 < r < 0,62$, zdecydowana większość $p < 0,001$), osiągają podobne wysokości zarówno przy samoopisie, jak i deklaracjach obserwatorów. Wydaje się więc, że propozycja nowego narzędzia w postaci Skali Transcendencji, choć nie we wszystkich parametrach doskonała (np. nie najwyższe ładunki czynnikowe pozycji składających się na Uniwersalność, Spełnienie w modlitwie czy Poczucie Zjednoczenia), może stanowić podstawę do rozbudowania narzędzia o szerszym spektrum, które pomieści w przyszłości pozostałe, zaplanowane teoretycznie skale. Przy czym należy oczywiście pamiętać o specyfice badań nad duchowością jako pojęciem wieloznaczny, trudno uchwytny, odnoszącym się różnych aspektów życia. Stąd wyłania się potrzeba doprecyzowania definicji, jej miejsca w kontekście innych fenomenów psychologicznych oraz kontroli metodologii i uogólniania wniosków z eksploracji empirycznych.

III. WIZJA ŻYCIA: „DOKĄD ZMIERZAM?”

Wydaje się zatem, że pojęciem nadrzędnym, a jednocześnie najszerzym względem innych wyżej opisanych, będzie duchowość jako wymiar osobowości. Składa się na nią całe spektrum poznawczych, emocjonalnych, doświadczeniowych, dążeniowych, działaniowych i innych elementów, pokazujących odrębna sferę osobowości człowieka, odpowiedzialną za całe duchowe życie. Pojęciem węższym względem duchowości jawi się zatem egzystencjalna inteligencja, zawierająca w sobie możliwości realizacji życiowych celów poprzez konstruowanie planów, z zaangażowaniem w wartości niezbędne dla szeroko pojętej egzystencji. Natomiast jądro tych wszystkich działań stanowi duchowa inteligencja jako zdolność do precyzowania sensu życia zgodnie z wyznawanymi wartościami. W tym znaczeniu duchowa inteligencja to narzędzie niezbędne dla samej duchowości, służące realizacji poszczególnych jej wymiarów (np. egzystencjalnego *well-being* według MacDonalda) (rys. 1).



Rys. 1. Zakresy pojęć: „duchowość”, „egzystencjalna inteligencja” i „duchowa inteligencja”

Próba uporządkowania powyższych pojęć staje się niezmiernie ważnym przedsięwzięciem w obliczu potrzeby podejmowania wysiłków w postaci empirycznej weryfikacji hipotez na temat zjawisk, które przez wiele wieków funkcjonowały jedynie w piśmiennictwie *stricto* religijnym bądź literackim. Jednak należy mieć świadomość wielu – głównie metodologicznych – trudności, jakie trzeba pokonać, by zadbać o poprawność przyszłych badań. Istotne wydaje się również rozróżnienie pomiędzy duchowością – zawierającą w sobie oba wymienione wyżej rodzaje inteligencji – jako wymiarem osobowości a jej wpływem na osobowość. W zaproponowanym tu modelu teoretycznym osobowość stanowi pojęcie nadrzędne, zawierające w sobie duchowość i jej dwa rodzaje inteligencji. Można by zatem dorysować jeszcze jedną, największą elipsę zbioru – „osobowość”, ogarniającą pozostałe. Natomiast biorąc pod uwagę teorię Costy i McCrae (1992) oraz zaprezentowane badania, szczególnie MacDonalda, należałoby przypuszczać, że duchowość stanowi treściowy szósty wymiar, powiązany koncepcyjnie z tymi z modelu *Big-Five*. Treściowy, nie formalny, bo w nim dokonuje się precyzowanie osobistych dążeń i celów według Emmonsa, a tym samym sensu według Frankla, co z kolei czyni życie wartościowym. Pozostaje wiele nierozstrzygniętych kwestii, jak choćby empiryczna weryfikacja relacji pomiędzy wymiarami modelu *Big-Five* a duchowością. Na aktualnym etapie poszukiwań trudno dokładnie sprecyzować, jak wygląda ta relacja. Wydaje się jedynie, że wymiary

zawierające cechy osobowości o charakterze formalnym mogą mieć wpływ na treści powstające w obrębie wymiaru „duchowość” (np. wysoki poziom otwartości na doświadczenie może wzbogacać owe treści, a niski poziom neurotyczności może ułatwić i usprawnić możliwość gromadzenia duchowej wiedzy itp.).

Z analizy prezentowanych w niniejszym artykule założeń teoretycznych i badań różnych autorów wynika, że pytanie „Dokąd zmierzam?” powstaje w naszej sferze duchowej. Wszystkie opisane tu elementy duchowości biorą więc udział w kreowaniu naszej wizji życia. Sferą szczególną, pozwalającą na sprecyzowanie treści owego sensu, jest zatem inteligencja egzystencjalna. Natomiast narzędzie służące do integrowania zdolności w postaci inteligencji racjonalnej i emocjonalnej to inteligencja duchowa – jako ta, która scala nasze funkcjonowanie w sferze wolicjonalnej. Słowami Sternberga (2001), autora koncepcji inteligencji sprzyjającej powodzeniu życiowemu, można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z typem inteligencji praktycznej, w odróżnieniu od analitycznej i twórczej, choć nie może ona funkcjonować bez tych ostatnich. Chodzi bowiem o procesy, w których myślenie człowieka służy kształtowaniu, wyborowi i adaptacji do środowiska. Tym samym duchowa inteligencja wiąże się z rozwiązywaniem praktycznych życiowych problemów, a chyba najważniejszym z nich jest odnalezienie własnego celu w życiu. Z pewnością inteligencja twórcza, szczególnie dzięki swoim związkom z oryginalnością i otwartością na nowe problemy, może pomóc duchowej inteligencji w uspecyfiznieniu sposobu poszukiwania sensu życia, zwłaszcza w konfrontacji z nowością. Zdolność korzystania z inteligencji analitycznej ułatwi przebieg tego procesu dzięki sprawnemu funkcjonowaniu poznawczemu, szybkiemu uczeniu się i umiejętności wyciągania logicznych wniosków. Może więc warto zaryzykować i pokusić się o odpowiedź na pytanie „Dokąd zmierzam?” Mogłaby ona brzmieć: „Poprzez duchowość – do sensu. Do sensu własnego życia”.

BIBLIOGRAFIA

Adler, A. (1986). *Sens życia*. Warszawa: PWN.

Allport, G. W. (1973). The religious context of prejudice. W: B. Beit-Hallahmi (red.), *Research in religious behaviour: Selected readings*. Monterey, CA: Wadsworth Publishing Company.

Costa, P. T., Jr., McCrae, R. R. (1992). *Revised NEO Personality Inventory (NEO-PI-R) and NEO Five-Factor Inventory (NEO-FFI) professional manual*. Odessa, FL: Psychological Assessment Resources.

Emmons, R. A. (1999). *The psychology of ultimate concerns*. New York: Guilford Press.

Frankl, V. E. (1972). *Der Wille zum Sinn*. Bern–Stuttgart–Wien: Verlag Hans Huber.

Frankl, V. E. (1975). *Antropologische Grundlagen der Psychotherapie*. Bern–Stuttgart–Wien: Verlag Hans Huber.

Frankl, V. E. (1978). *Nieuświadomiony Bóg*. Warszawa: PAX.

Frankl, V. E. (1984). *Homo patiens*. Warszawa: PAX.

Freud, Z. (1967). *Człowiek, religia, kultura*. Warszawa: Książka i Wiedza.

Gardner, H. (1993). *Frazes of Mind* (10th anniversary ed.). New York: Basic Books.

Gardner, H. (1999). *Intelligence reframed. Multiple intelligences for the 21st century*. New York: Basic Books.

Gardner, H. (2000). A case against spiritual intelligence. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 1, 27-34.

Gardner, H., Kornhaber, M. L., Wake, W. K. (2001). *Inteligencja. Wielorakie perspektywy*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

Halama, P. (2003). Zmysel života ako kognitívny fenomén. Je možné o existenciálnej inteligencii? I. Ruisel (red.), *Inteligencia v rôznych kontextoch*. Bratislava. Ústav experimentálnej psychológie SAV, 36-51.

Halama, P., Stričenec, M. (2004). Spiritual, existential or both? Theoretical considerations on the nature of “higher” intelligences. *Studia Psychologica*, 46, 3, 239-253.

Horney, K. (1978). *Nerwica a rozwój człowieka*. Warszawa: PWN.

Lerner, M. J. (1977). The justice motive: Some hypothesis as to its origin and forms. *Journal of Personality and Social Psychology*, 45, 1-52.

MacDonald, D. A. (2000). Spirituality: Description, measurement, and relation to the Five Factor Model of Personality. *Journal of Personality*, 68, 1, 153-197.

Maslow, A. H. (1962). Notes on being – psychology, definition of being psychology by its subjects, matters, problems, jurisdiction. *Journal of Humanistic Psychology*, 2, 42-74.

Piedmont, R. L. (1999). Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual Transcendence and the Five-Factor Model. *Journal of Personality*, 67, 6, 985-1013.

Popielski, K. (red.) (1987). *Człowiek – pytanie otwarłe*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Popielski, K. (1994). *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Reykowski, J. (1990). Ukryte założenia normatywne jako osiowy składnik mentalności. W: J. Reykowski, K. Skarżyńska, M. Ziółkowski (red.), *Orientacja społeczna jako element mentalności* (s. 11-51). Poznań: NAKOM.

Salander, P. (2006). Who needs the concept of spirituality? *Psycho-Oncology*, 15, 647-649.

Saucier, G., Skrzypińska, K. (2006). Spiritual but not religious? Evidence for two independent dispositions. *Journal of Personality*, 74, 5, 1257-1292.

Schnell, T., Becker, P. (2006). Personality and meaning in life. *Personality and Individual Differences*, 41, 117-129.

Singer, W., Gray, C. M. (1995). Visual feature integration and the temporal correlation hypothesis. *Annual Reviews of Neuroscience*, 18, 555-586.

Skrzypińska, K. (2002a). *Pogląd na świat a poczucie sensu i zadowolenie z życia*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.

Skrzypińska, K. (2002b). Poczucie sensu życia i zadowolenia u młodzieży studenckiej. W: M. Czerwińska-Jasiewicz (red.), *Psychologia rozwojowa* (t. 7, nr 3, s. 77-92). Kraków: Sekcja Psychologii Rozwojowej PTP.

Skrzypińska, K. (2004). Czy duchowość jest tożsama z religijnością? Nowe perspektywy badawcze, *Przegląd Religioznawczy*, 4, 13-25.

Skrzypińska, K. (2005). From spirituality to religiousness – is this a one-way direction? W: T. Maliszewski, W. J. Wojtowicz, J. Żerko (red.), *Antology of social and behavioral science* (s. 491-501). Gdańsk–Linköping: University of Gdańsk, Linköpings University.

Sternberg, R. J. (2001). Próba weryfikacji teorii inteligencji sprzyjającej powodzeniu żywicielowemu poprzez operacje konwergencyjne. *Przegląd Psychologiczny*, 44, 4, 375-403.

Wulff, D. M. (1997²). *Psychology of religion: Classic and contemporary*. New York: Wiley.

Zohar, D., Marshall, I. (2001). *Inteligencja duchowa*. Poznań: Rebis.

„WHERE DO I AIM AT?”
– SPIRITUALITY AS DIMENSION OF PERSONALITY

S u m m a r y

Searching for and description of personality dimensions is one of fundamental problems in contemporary psychology. Researchers most often pay attention to the importance of the questions about meaning in life because they play an essential role in critical moments in human life, when functioning of personality is disordered. Spirituality is related to looking for the meaning of everyday life events. Up to now it has been studies as an element of religiousness or a transcendent dimension of human experience. However, as many results suggest, spirituality may be a separate dimension of personality, moreover, very important in the process of fulfilling the needs for safety, meaning in life, emotional and cognitive needs, etc. Existential and spiritual intelligence play a major role in when analyzing and resolving problems of meaning and values. Additionally, rational and emotional intelligence is also used in this process.

Key words: personality, spirituality, spiritual intelligence, existential intelligence, life meaning.